ÉTUDES TRADITIONNELLES

47e Année Mars-Avril 1946 N° 250

LE MASQUE « POPULAIRE »

Nous faisions remarquer, en terminant notre précédent article, que les « Immortels » du Taoïsme sont décrits sous des apparences où se combinent l'extravagance et la vulgarité ; l'union de ces deux aspects peut aussi se retrouver ailleurs, et, notamment, le *majdhûb* et le « jongleur », et par suite ceux qui en empruntent les dehors ainsi que nous l'avons expliqué, en même temps qu'ils apparaissent comme des « fous », présentent aussi évidemment un certain caractère « populaire ». Cependant, ces deux aspects ne sont pas forcément liés dans tous les cas, et il arrive aussi que celui que nous pouvons appeler indifféremment « vulgaire » ou « populaire » (car ces deux mots sont à peu près synonymes au fond) serve à lui seul de « masque » initiatique ; nous voulons dire par là que les initiés, et spécialement ceux des ordre les plus élevés, se dissimulent volontiers parmi le peuple, faisant en sorte de ne s'en distinguer en rien extérieurement. On peut remarquer que c'est là, en somme, l'application la plus stricte et la plus complète du précepte rosicrucien ordonnant d'adopter toujours le langage et le costume des gens parmi lesquels on vit et de se conformer en tout à leurs façons d'agir ; on peut y voir assurément, tout d'abord, un moyen de passer inaperçu parmi les profanes, ce qui n'est pas sans importance à divers égards, mais il y a encore à cela d'autres raisons plus profondes.

Il faut en effet faire bien attention à ceci : c'est du peuple qu'il s'agit toujours en pareil cas, et non point de ce qu'on est convenu d'appeler en Occident la « classe moyenne », ou de ce qui y correspond plus ou moins exactement ailleurs ; et il en est ainsi à tel point que, dans les pays de tradition islamique, on dit que, lorsqu'un *Qutb* doit se manifester parmi les hommes ordinaires, il revêt souvent l'apparence d'un mendiant ou d'un marchand ambulant. C'est d'ailleurs à ce même peuple (et le rapprochement n'est certes pas fortuit) qu'est toujours confiée la conservation des vérités d'ordre ésotérique qui autrement risqueraient de se perdre, vérités qu'il est incapable de comprendre, assurément, mais qu'il n'en transmet cependant que plus fidèlement, même si elles doivent pour cela être recouvertes, elles aussi, d'un masque plus ou moins grossier ; et c'est là en somme l'origine réelle et la vraie raison d'être de tout « folklore », et notamment des prétendus « contes populaires ». Mais, pourra-t-on se demander, comment se fait-il que ce soit dans ce milieu, que certains désignent volontiers et péjorativement comme le « bas peuple », que l'élite ,et même la plus haute partie de l'élite, dont il est en quelque sorte tout le contraire, puisse trouver son meilleur refuge, soit pour elle-même, soit pour les vérités dont elle est la détentrice normale ? Il semble qu'il y ait là quelque chose de paradoxal, sinon même de contradictoire ; mais nous allons voir qu'il n'en est rien en réalité.

Le peuple, du moins tant qu'il n'a pas subi une « déviation » dont il n'est nullement responsable, car il n'est en somme par lui-même qu'une masse éminemment « plastique », correspondant au côté proprement « substantiel » de ce qu'on peut appeler l'entité sociale, le peuple, disons-nous, porte en lui, et du fait de cette « plasticité » même, des possibilités que n'a point la « classe moyenne » ; ce ne sont assurément que des possibilités indistinctes et latentes, des virtualités si l'on veut, mais qui n'en existent pas moins, et qui sont toujours susceptibles de se développer si elles rencontrent des conditions favorables. Contrairement à ce qu'on se plaît à affirmer de nos jours, le peuple n'agit pas spontanément et ne produit rien par lui-même ; mais il est comme un « réservoir » d'où tout peut être tiré, le meilleur comme le pire, suivant la nature des influences qui s'exerceront sur lui. Quant à la « classe moyenne », il n'est que trop facile de se rendre compte de ce qu'on peut en attendre si l'on réfléchit qu'elle se caractérise essentiellement par ce soi-disant « bon sens » étroitement borné qui trouve son expression la plus achevée dans la conception de la « vie ordinaire », et que les productions les plus typiques de sa mentalité propre sont le rationalisme et le matérialisme de l'époque moderne ; c'est là ce qui donne la mesure la plus exacte de ses possibilités, puisque c'est ce qui en résulte lorsqu'il lui est permis de les développer librement. Nous ne voulons d'ailleurs nullement dire qu'elle n'ait pas subi en cela certaines suggestions, car elle aussi est « passive », tout au moins relativement ; mais il n'en est pas moins vrai que c'est chez elle que les conceptions dont il s'agit ont pris forme, donc que ces suggestions ont rencontré un terrain approprié, ce qui implique forcément qu'elles répondaient en quelque façon à ses propres tendances ; et au fond, s'il est juste de la qualifier de « moyenne », n'est-ce pas surtout à la condition de donner à ce mot un sens de « médiocrité » ?

Mais il y a encore autre chose, qui achève d'ailleurs d'expliquer ce que nous venons de dire et de lui donner toute sa signification : c'est que l'élite, par là-même que le peuple est son extrême opposé, trouve véritablement en lui son reflet le plus direct, comme en toutes choses le point le plus haut se reflète directement au point le plus bas et non en l'un ou l'autre des points intermédiaires. C'est, il est vrai, un reflet obscur et inversé, comme le corps l'est par rapport à l'esprit, mais qui n'en offre pas moins la possibilité d'un « redressement », comparable à celui qui se produit à la fin d'un cycle : ce n'est que lorsque le mouvement descendant a atteint son terme, donc le point le plus bas, que toutes choses peuvent

être ramenées immédiatement au point le plus haut pour commencer un nouveau cycle ; et c'est en cela qu'il est exact de dire que « les extrêmes se touchent » ou plutôt se rejoignent. La similitude entre le peuple et le corps, à laquelle nous venons de faire allusion, se justifie d'ailleurs encore par le caractère d'élément « substantiel » qu'ils présentent également l'un et l'autre, dans l'ordre social et dans l'ordre individuel respectivement, tandis que le mental, surtout si on l'envisage spécialement sous son aspect de « rationalité », correspond plutôt à la « classe moyenne ». Il résulte aussi de là que l'élite, en descendant en quelque sorte jusqu'au peuple, y trouve tous les avantages de l'« incorporation », en tant que celle-ci est nécessaire pour la constitution d'un être réellement complet dans notre état d'existence ; et le peuple est pour elle un « support » et une « base », au même titre que le corps l'est pour l'esprit manifesté dans l'individualité humaine (1).

L'identification apparente de l'élite avec le peuple correspond proprement, dans l'ésotérisme islamique, au principe des *Malâmatiyah* qui se font une règle de prendre un extérieur d'autant plus ordinaire et commun, voire même grossier, que leur état intérieur est plus parfait et d'une spiritualité plus élevée, et de ne jamais rien laisser paraître de cette spiritualité dans leurs relations avec les autres hommes (2). On pourrait dire que, par cette extrême différence de l'intérieur et de l'extérieur, ils mettent entre ces deux côtés de leur être le maximum d'« intervalle », s'il est permis de s'exprimer ainsi, ce qui leur permet de comprendre en eux-mêmes la plus grande somme de possibilités de tout ordre, et qui, au terme de leur réalisation, doit logiquement aboutir à la véritable « totalisation » de l'être (3). Il est d'ailleurs

1. On peut également rapprocher ceci, en tant qu'il s'agit d'une " descente de l'esprit ", des considérations que nous avons exposées à la fin de notre étude sur *Les deux nuits*, dans le numéro de mai 1939.

2. Voir Abdul-Hâdi, *El-Malâmatiyah*, dans le numéro d'octobre 1933.

3. Nous ne voulons pas dire par là que la totalité ne puisse être réalisée que de cette façon, mais seulement qu'elle peut l'être effectivement ainsi suivant le mode qui est propre à la voie des *Malâmatiyah*.

bien entendu que cette différence ne se rapporte en définitive qu'au monde des apparences, et que, dans la réalité absolue, et par conséquent à ce terme de la réalisation dont nous venons de parler, il n'y a plus ni intérieur ni extérieur, car, là encore, les extrêmes se sont finalement rejoints dans le Principe.

D'autre part, il est particulièrement important de remarquer que l'apparence « populaire » revêtue par les initiés constitue, à tous les degrés, comme une image de la « réalisation descendante » (1) ; c'est pourquoi l'état des *Malâmatiyah* est dit « ressembler à l'état du Prophète, lequel fut élevé aux plus hauts degrés de la Proximité divine », mais qui, « lorsqu'il revint vers les créatures, ne parla avec elles que des choses extérieures », de telle sorte que, « de son entretien intime avec Dieu, rien ne parut sur sa personne ». S'il est dit en outre que « cet état est supérieur à celui de Moïse, dont personne ne peut regarder la figure après qu'il eut parlé avec Dieu », ceci se réfère encore à l'idée de la totalité, en vertu même de ce que nous expliquions tout à l'heure : c'est, au fond, une application de l'axiome suivant lequel « le tout est plus que la partie » (2), quelle que soit d'ailleurs cette partie, et fût-elle même la plus éminente de toutes (3). Dans le cas représenté ici par l'état de Moïse, en effet, la « redescente » n'est pas complètement effectuée, pourrait-on dire, et n'englobe pas intégralement tous les niveaux inférieurs, jusqu'à celui que symbolise l'apparence extérieure des hommes vulgaires, pour les faire participer à la vérité transcendante dans la mesure de leurs possibilités respectives ; et c'est là, en quelque sorte, l'aspect inverse de celui que nous envisagions précédemment en parlant du peuple

1. Voir *Réalisation ascendante et descendante*, dans les numéros de janvier, février et mars 1939.

2. Nous ne disons pas " plus grand ", comme on le fait habituellement, ce qui restreint la portée de l'axiome à sa seule application mathématique ; ici on doit évidemment le considérer au delà du domaine quantitatif.

3. C'est également ainsi que doit être entendu la supériorité de nature de l'homme par rapport aux anges, telle qu'elle est envisagée dans la tradition islamique.

comme « support » de l'élite, et naturellement aussi l'aspect complémentaire, car ce rôle même de « support », pour être efficace, requiert nécessairement une certaine participation, de sorte que les deux points de vue s'impliquent réciproquement (1).

Il va de soi que le précepte de ne se distinguer aucunement du vulgaire quant aux apparences, alors qu'on en diffère le plus profondément en réalité, se retrouve aussi expressément dans le Taoïsme, et Lao-tseu lui-même l'a formulé à plusieurs reprises (2) ; ici, d'ailleurs, il est lié assez étroitement à un certain aspect du symbolisme de l'eau, qui se met toujours dans les lieux les plus bas (3), et qui, bien qu'étant ce qu'il y a de plus faible, vient cependant à bout des choses les plus fortes et les plus puissantes (4). L'eau, en tant qu'elle est une image du principe « substantiel » des choses, peut être prise aussi, dans l'ordre social, comme un symbole du peuple, ce qui correspond bien à sa position inférieure ; et le Sage, en imitant la nature ou la manière d'être de l'eau, se confond apparemment avec le peuple ; mais cela même lui permet, mieux que toute autre situation, non seulement d'influencer le peuple tout entier par son « action de présence », mais aussi de garder intact et à l'abri de toute atteinte ce par quoi il est intérieurement supérieur aux autres hommes, et qui constitue d'ailleurs la seule supériorité véritable.

Nous n'avons pu qu'indiquer les principaux aspects de cette question fort complexe, et nous terminerons par une dernière remarque qui se rapporte plus particulièrement aux

1. La participation dont il s'agit ici ne se limite d'ailleurs pas toujours exclusivement à l'exotérisme traditionnel ; on peut s'en rendre compte par un exemple comme celui de la plupart des *turuq* islamiques, qui, dans leur côté le plus extérieur, mais pourtant encore ésotérique par définition même, s'associent des éléments proprement " populaires ", et qui ne sont manifestement susceptibles de rien de plus que d'une initiation simplement virtuelle ; et il semble bien qu'il en était de même dans les " thyases " de l'antiquité grecque.

2. *Tao-te-King*, notamment ch. XX, XLI et LXVII.

3. *Ibid.*, ch. VIII ; ch LXI et LXVI.

4 *Ibid.*, ch. XLIII et LXXVIII.

traditions ésotériques occidentales : on dit que les Templiers qui échappèrent à la destruction de leur Ordre se dissimulèrent parmi les ouvriers contructeurs ; si même certains veulent ne voir là qu'une « légende », la chose n'en est pas moins significative par son symbolisme ; et d'ailleurs, en fait, il est incontestable que tout au moins certains hermétistes agirent ainsi, notamment parmi ceux qui se rattachaient au courant rosicrucien (1). Nous rappellerons encore à ce propos que, parmi les organisations initiatiques dont la forme est basée sur l'exercice d'un métier, celles qui demeurèrent toujours purement « artisanales » subirent une moindre dégénérescence que celles qui furent affectées par l'intrusion d'éléments appartenant pour la plus grande part à la « bourgeoisie » ; en dehors des autres raisons de ce fait que nous avons déjà exposées ailleurs, ne peut-on voir là aussi un exemple de cette faculté de conservation « populaire » de l'ésotérisme dont le « folklore » est également une manifestation ?

RENÉ GUÉNON.

1. Il est bien entendu que nous ne faisons nullement allusion ici aux origines prétendues de la transformation " spéculative " de la Maçonnerie, qui ne fut en réalité qu'une dégénérescence, ainsi que nous l'avons suffisamment expliqué en d'autres occasions, et que ce que nous avons en vue remonte à des époques bien antérieures au début du XVIII[e] siècle.

KÂLA-MUKHA

Au cours de l'étude dont nous avons déjà parlé (1), M. A. K. Coomaraswamy examine incidemment un autre symbole dont la signification est en rapport avec la *Janua Cœli* : il s'agit d'une « tête de monstre » qui, sous des formes variées et souvent plus ou moins stylisées, se rencontre dans les pays les plus différents, où elle a reçu des noms également divers, notamment ceux de *Kâla-mukha* et *Kîrti-mukha* dans l'Inde, et celui de *T'ao-t'ie* en Chine ; on la retrouve aussi, non seulement au Cambodge et à Java, mais jusque dans l'Amérique centrale, et elle n'est même pas étrangère non plus à l'art européen du moyen âge. Ce qu'il importe de remarquer avant tout, c'est que cette figuration est généralement placée sur le linteau d'une porte ou la clef de voûte d'une arche, ou encore au sommet d'une niche (*torana*) contenant l'image d'une divinité ; d'une façon ou d'une autre, elle apparaît le plus souvent comme liée à l'idée de la porte, ce qui en détermine nettement la valeur symbolique (2).

On a donné de cette figure un certain nombre d'explications (nous ne parlons pas, bien entendu, de ceux qui ne veulent y voir qu'un motif simplement « décoratif »), qui peuvent contenir une part de vérité, mais dont la plupart sont insuffisantes, ne serait-ce qu'en ce qu'elles ne sauraient s'appliquer indistinctement à tous les cas. Ainsi, M. H. Mar-

1. *Swayamâtrinnâ : Janua Cœli*, dans *Zalmoxis*, t. II (1939).

2. M. Coomaraswamy donne la reproduction d'une figure de *T'ao t'ie* de l'époque des Han, à laquelle un anneau est comme suspendu, et qui pourrait être regardée en quelque sorte comme le prototype de la forme commune des heurtoirs, en usage jusqu'à nos jours, celle d'un masque d'animal tenant un anneau dans sa bouche ; cet anneau est lui-même ici un symbole de la " porte étroite ", comme la gueule ouverte du monstre l'est dans d'autres cas.

chal a remarqué que, dans les figurations qu'il a étudiées plus spécialement, la mâchoire inférieure manquait presque toujours ; joignant à ce fait la forme ronde des yeux (1) et la mise en évidence des dents, il en conclut qu'il a dû s'agir, à l'origine, de l'image d'un crâne humain (2). Cependant, la mâchoire inférieure n'est pas toujours absente, et elle existe notamment dans le *T'ao-t'ie* chinois, bien qu'elle y présente une apparence assez singulière, comme si elle était coupée en deux parties symétriques qui auraient été rabattues de chaque côté de la tête, ce que M. Carl Hentze explique comme répondant à l'aspect de la dépouille étalée d'un tigre ou d'un ours (3) ; cela peut être exact dans ce cas particulier, mais ne le serait plus ailleurs, où le monstre a une bouche de forme normale et plus ou moins légèrement ouverte ; et, même en ce qui concerne le *T'ao-t'ie*, cette explication n'a en somme qu'une valeur « historique » et ne touche naturellement en rien à l'interprétation symbolique.

Le *T'ao-t'ie* n'est d'ailleurs en réalité ni un tigre ni un ours, non plus qu'aucun autre animal déterminé, et M. Hentze décrit ainsi le caractère composite de ce masque fantastique : « gueule de carnassier armée de grands crocs, cornes de buffle ou de bélier, face et aigrettes de hibou, moignons d'ailes et griffes d'oiseau de proie, ornement frontal en forme de cigale ». Cette figure est fort ancienne en Chine, puisqu'elle se trouve presque constamment sur les bronzes de la dynastie Chang (4) ; le nom de *T'ao-t'ie*, qu'on traduit habituellement par « glouton » ou par « ogre », paraît ne lui avoir été donné que beaucoup plus tard, mais cette appellation n'en est pas

1. Cette forme est en réalité, très généralement, un caractère de la représentation traditionnelle des entités « terribles » ; c'est ainsi que la tradition hindoue l'attribue aux *Yakshas* et autres génies « gardiens » et la tradition islamique aux *Jinn*.
2. *The Head of the Monster in Khmer and Far Eastern Decoration*, dans le *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, 1938.
3. *Le culte de l'ours et du tigre et le T'ao-t'ie* dans *Zalmoxis*, t. I. (1938).
4. Cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture* ; cet auteur insiste particulièrement sur les éléments de cette représentation empruntés au bœuf et au bélier, et il y voit un rapport possible avec le fait que ces animaux étaient, à l'époque des Chang, ceux qui servaient le plus souvent aux sacrifices.

moins juste, car c'est bien d'un monstre « dévorateur » qu'il s'agit en effet. Ceci est également vrai pour ses équivalents appartenant à d'autres traditions, et qui, même s'ils ne présentent pas un caractère aussi composite que le *T'ao-t'ie*, semblent en tout cas ne jamais pouvoir se ramener à la représentation d'un animal unique : ainsi, dans l'Inde, ce peut être un lion (et c'est alors qu'on est convenu de lui donner plus particulièrement le nom de *Kâla*), ou un *Makara* (symbole de *Varuna*, ce qui est à retenir en vue des considérations qui vont suivre), ou même un aigle, c'est-à-dire un *Garuda* ; mais, sous toutes ces formes, la signification essentielle demeure toujours la même.

Quant à cette signification, M. Hentze, dans l'article que nous venons de citer, voit avant tout dans le *T'ao-t'ie* un « démon des ténèbres » ; cela peut être vrai en un certain sens, mais à la condition d'être expliqué et précisé, ainsi qu'il l'a d'ailleurs fait lui-même depuis lors dans un autre travail (1). Ce n'est point un « démon » au sens ordinaire de ce mot, mais au sens originel de l'*Asura* vêdique, et les ténèbres dont il s'agit sont en réalité les « ténèbres supérieures » (2) ; en d'autres termes, il s'agit là d'un symbole de l' « Identité Suprême » en tant qu'absorbant et émettant tour à tour la « Lumière du Monde ». Le *T'ao-t'ie* et les autres monstres similaires correspondent donc à *Vritra* et à ses divers équivalents, et aussi à *Varuna*, par qui la lumière ou la pluie est alternativement retenue et relâchée, alternance qui est celle des cycles involutifs et évolutifs de la manifestation universelle (3) ; aussi M. Coomaraswamy a-t-il pu dire avec raison que cette face, quelles que soient ses apparences diverses, est véritablement la « Face de Dieu » qui à la fois « tue et

1. *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der Frühchinesischen Kulturen* (Anvers, 1941). — Nous ne connaissons pas directement cet ouvrage, mais nous devons à M. Coomaraswamy l'indication du sens dans lequel le *T'ao-t'ie* y est interprété.
2. Voir notre étude sur *Les deux nuits* dans les numéros d'avril et mai 1939
3. La lumière et la pluie sont deux symboles des influences célestes ; nous nous proposons de revenir sur cette équivalence en une autre occasion.

vivifie » (1). Ce n'est donc pas précisément une « tue dé mort » comme le voudrait M. Marchal, à moins que celle-ci ne soit prise comme un symbole ; mais c'est plutôt, comme le dit encore M. Coomaraswamy, la « tête de la Mort », c'est-à-dire de *Mrityu*, dont *Kâla* est aussi un des noms (2).

Kâla est proprement le Temps « dévorateur » (3), mais il désigne aussi, par transposition, le Principe même en tant que « destructeur », ou plutôt « transformateur », par rapport à la manifestation qu'il ramène à l'état non-manifesté en la résorbant en quelque sorte en lui-même, ce qui est le sens le plus élevé dans lequel la Mort puisse être entendue. Il est aussi assimilé symboliquement au Soleil, et l'on sait d'ailleurs que le lion, dont il emprunte le masque (*sinha-mukha*), est plus particulièrement un symbole solaire ; ceci nous ramène à ce que nous avons exposé précédemment au sujet de la *Janua Cœli*, et M. Coomaraswamy rappelle à ce propos que le Christ, qui a dit : « Je suis la Porte », est aussi à la fois le « Lion de Juda » et le « Soleil des hommes » (4). Dans les églises byzantines, la figure du *Pantokrator* ou du Christ « en majesté » occupe à la voûte la position centrale, c'est-à-dire celle qui correspond précisément à l' « œil » du dôme ; or celui-ci, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs, représente, à l'extrémité supérieure de l' « Axe du Monde », la porte par laquelle s'effectue la « sortie du cosmos » (5).

Pour en revenir à *Kâla*, la figuration composite connue à

1. *El-Muhyî* et *El Mumît* sont deux noms divins dans la tradition islamique.
2. M. Coomaraswamy signale à ce propos des poignées de sabres indonésiennes où sont figurés des monstres dévorateurs ; il est évident qu'un symbole de la Mort est ici particulièrement approprié. — D'autre part, on peut aussi faire un rapprochement avec certaines représentations de *Shinje* la forme thibétaine de *Yama*, tenant devant lui la " Roue de l'Existence " et semblant s'apprêter à dévorer tous les êtres qui y sont figurés (voir. M. Pallis, *Peaks and Lamas*, p. 146).
3. Ce mot a pour sens premier celui de " noir ", ce qui nous ramène encore au symbolisme des " ténèbres ", lequel est d'ailleurs applicable, à l'intérieur même de la manifestation, à tout passage d'un état à un autre.
4. La " porte solaire " (*sûrya-dwâra*) est la " porte de la Délivrance " (*mukti-dwâra*) ; la porte (*dwâra*) et la bouche (*mukha*) sont ici des symboles équivalents. — Le Soleil, en tant que " Face de Dieu ", est également représenté par un masque de lion sur un sarcophage chrétien de Ravenne
5. Voir *La porte étroite*, dans le numéro de décembre 1938.

Java sous le nom de *Kâla-makara*, et dans laquelle les traits du lion sont combinés avec ceux du *Makara*, a aussi une signification essentiellement solaire, et en même temps, par son aspect de *Makara*, elle se réfère plus précisément au symbolisme de *Varuna*. En tant que celui-ci s'identifie à *Mrityu* ou à *Yama* (1), le *Makara* est le crocodile (*shishumâra* ou *shimshumârî*) aux mâchoires ouvertes qui se tient « contre le courant » représentant la voie unique par laquelle tout être doit passer nécessairement, et qui se présente ainsi comme le « gardien de la porte » qu'il doit franchir pour être libéré des conditions limitatives (symbolisées aussi par le *pâsha* de *Varuna*) qui le retiennent dans le domaine de l'existence contingente et manifestée (2). D'autre part, ce même *Makara* est, dans le Zodiaque hindou, le signe du Capricorne, c'est-à-dire la « porte des Dieux » (3) ; il a donc deux aspects apparemment opposés, « bénéfique » et « maléfique » si l'on veut, qui correspondent aussi à la dualité de *Mitra* et de *Varuna* (réunis en un couple indissoluble sous la forme duelle *Mitrâvarunau*), ou du « Soleil diurne » et du « Soleil nocturne », ce qui revient à dire que, suivant l'état auquel est parvenu l'être qui se présente devant lui, sa bouche est pour celui-ci la « porte de la Délivrance » ou les « mâchoires de la Mort » (4). Ce dernier cas est celui de l'homme ordinaire, qui doit, en passant par la mort, revenir à un autre état de mani-

1. Voir *Le trou de l'aiguille*, dans le numéro de janvier 1940.
2. Voir *Le passage des eaux*, dans le numéro de février 1940. — Ce crocodile est l'*Ammit* des anciens Egyptiens, monstre qui attend le résultat de la *psychostasis* ou " pesée des âmes " pour dévorer ceux qui n'auront pas satisfait à cette épreuve. C'est aussi ce même crocodile qui, la gueule béante, guette le " fou " de la 21e lame du Tarot ; ce " fou " est généralement interprété comme l'image du profane qui ne sait ni d'où il vient ni où il va, et qui marche aveuglément sans avoir conscience de l'abîme dans lequel il est sur le point de se précipiter.
3. Voir *Quelques aspects du symbolisme du poisson*, dans le numéro de février 1936. — Au lieu de l'aspect du crocodile " dévorateur ", le *Makara* revêt alors celui du dauphin " sauveur ".
4. A la dualité *Mitrâvarunau* correspond, dans certaines traditions, l'association des symboles de l'Amour et de la Mort, que nous avons eu l'occasion de signaler autrefois à propos des " Fidèles d'Amour ". Cette même dualité est aussi, en un certain sens, celle des " deux hémisphères ", à laquelle se réfère notamment le symbolisme des Dioscures (voir *La double spirale*, dans le numéro de mars 1936).

festation, tandis que le premier est celui de l'être qui est « qualifié pour passer à travers le milieu du Soleil » (1), par le moyen du « septième rayon », parce qu'il s'est déjà identifié au Soleil lui-même, et qu'ainsi, à la question « qui es-tu? » qui lui est posée lorsqu'il arrive à cette porte, il peut répondre véritablement : « Je suis Toi ».

RENÉ GUÉNON.

1 *Jaiminīya Upanishad Brâhmana*, I, 6, 1.